

Religiosidade judaica e identidade liminar em *A la salida de Lisboa*, de João Pinto Delgado

Jewish religiousness and limitroph identity in *A la salida de Lisboa*, by João Pinto Delgado

ANDRÉ LUIZ BACCI

Graduado em História pela Fundação de Ensino Superior de Bragança Paulista. Mestrando em Letras – Estudos Judaicos e Árabes, concentração em Estudos Judaicos, na Universidade de São Paulo (USP).

RESUMO Este artigo aborda o processo de reconstrução da identidade judaica do poeta português João Pinto Delgado, especificamente por meio do poema *A La Salida de Lisboa*, escrito em castelhano na Holanda, no século XVII. Este teria sido uma ferramenta na busca pelo posicionamento social e religioso do autor, como de seus pares, depois de terem vivido como criptojudeus em função da Inquisição.

PALAVRAS-CHAVE Judaísmo; João Pinto Delgado; identidade; cristãos-novos; diáspora sefaradita ocidental.

ABSTRACT This article address the process of rebuilding the Jewish identity of the Portuguese poet João Pinto Delgado, specifically through the poem *A La Salida de Lisboa*, written in Spanish in the Netherlands in the seventeenth century. This would have been a tool in the search for the author's social and religious positioning, as of his peers, after they lived as crypto-Jews in face of the Inquisition.

KEYWORDS Judaism; João Pinto Delgado; identity; new Christians; western sephardic diaspora.

Introdução

A OBRA DO POETA PORTUGUÊS JOÃO PINTO DELGADO (1580-1653) SE INSERE NO CONTEXTO da literatura da diáspora sefaradita ocidental. Sua família havia sido perseguida pela Inquisição ibérica e, como muitas outras, praticou secretamente a religião judaica antes de emigrar aos Países Baixos, para onde foram atraídos em razão das vantagens econômicas relativas ao empreendimento comercial holandês e da possibilidade de praticar abertamente o judaísmo. Em Amsterdã, João Pinto Delgado chegou a mudar seu nome para Moshê Pinto Delgado e se tornou, entre os anos de 1636 e 1640, um dos sete *parnassim* (governadores) da Yeshiva (educandário religioso) Talmud Torá, de Amsterdã, existente até os dias atuais e onde então estudava o pequeno Baruch Spinoza (1632-1677). João Pinto Delgado morreu a 23 de dezembro de 1653 e deixou muitos manuscritos. Estes foram posteriormente encontrados na coleção Etz Chaim, da Yeshiva Talmud Torá, de Amsterdã. Entre eles um texto de cunho autobiográfico cuja data de escrita permanece incerta. Na primeira parte do manuscrito, João Pinto Delgado narra sua infância e juventude em Portugal e sua breve passagem por Ruão enquanto emigrava para Amsterdã. Na segunda parte, conta a história de um cavaleiro cristão holandês que teria pedido a ele que versasse sobre os fundamentos do judaísmo e do cristianismo. Escrito em castelhano, o manuscrito leva um subtítulo em português: “Diálogos Contra a Cristandade”. Encontra-se neste manuscrito o poema de que

me ocuparei, *A La Salida de Lisboa*, publicado pela primeira vez por Révah (1961). João Pinto Delgado incorporou o judaísmo após sua família de cristãos novos ter vivido como criptojudia por algumas gerações, o que propiciou que se nutrisse também do acervo cultural e religioso do catolicismo. No poema *A La Salida de Lisboa*, de João Pinto Delgado, é possível encontrar indícios que nos permitem observar como ocorriam os contatos entre os judeus ibéricos e outros grupos sociais durante o século XVII. Seria também um poema pelo qual se pode perceber a influência judaica na obra deste autor criptojudeu realinhado ao judaísmo normativo e desejoso por aceitação de sua nova identidade.

Neste artigo, o poema *A La Salida de Lisboa* será analisado numa perspectiva que busca estabelecer uma leitura histórica dessa obra literária. Por meio dela pretende-se estudar como se deu a dinâmica da construção da identidade coletiva que teria singularizado os judeus expulsos da Península Ibérica no final do século XV. Pretendemos, dessa forma, compreender a experiência judaica do autor; experiência esta da chamada “gente de nação”¹, marcada por momentos de perseguição e liberdade, bem como pela construção das noções de pertença e abastardamento.

Cumpramos salientar ainda que neste trabalho não procuramos fazer uma leitura redutiva, especificamente documental, que poderia minimizar o interesse da relação entre a História e a Literatura (CHARTIER, 2001, p. 91). Para Fine (2010b, p. 7), “o posicionamento e o exercício confessional [dos autores da diáspora sefaradita ocidental] têm certamente um valor investigativo cuja relevância deveria determinar-se a partir do estudo textual, e não o inverso”². Neste sentido, concorda com Le Goff (1990, p. 545), quando afirma que “o documento não é qualquer coisa que fica por conta do

passado, é um produto da sociedade que o fabricou segundo as relações de força que aí detinham o poder”.

Uma análise pertinente deste poema mostrará que ele faz parte de uma pronunciada resposta aos acontecimentos que intentaram por a termo a presença judaica na Península Ibérica. É neste sentido que *A La Salida de Lisboa* representa uma tentativa de confecção de uma literatura auxiliar na definição da identidade marrana,³ criptojudia ou dos cristãos novos.

Nesta abordagem pretende-se compreender a maneira pela qual João Pinto Delgado atrelou seu judaísmo à sua identidade ibérica em *A La Salida de Lisboa*. Aqui têm lugar as interrogantes deste artigo: os elementos da cultura ibérica identificáveis em *A La Salida de Lisboa* são resultado de uma transculturação natural ou de uma apropriação inconsciente por parte dos judeus, desta cultura? A segunda opção nos parece mais verossímil, e o conceito elaborado por Ginzburg (2006, p. 20) ao definir “cultura” se mostra aplicável neste caso: é “uma jaula flexível e invisível dentro da qual se exercita a liberdade condicionada de cada um”.

Com efeito, o meio cultural ibérico e as expulsões de Espanha e Portugal resultaram num impulso concreto à historiografia judaica nos séculos XVI e XVII (YERUSHALMI, 1992, p. 78). *A La Salida de Lisboa* faz parte de um corpo literário – integrado por outros famosos escritores criptojudus, como Miguel Levi de Barros⁴ (c. 1626-1701) e Isaac Cardoso⁵ (c. 1603-1683) – cujos autores procuravam entender o significado das transformações sociais do passado que haviam afetado tão agudamente seus destinos.

A literatura produzida na diáspora sefaradita ocidental, ainda que impregnada de elementos culturais ibéricos, apresenta características que se relacionam com a própria tradição literária do

povo judeu. Desenvolver um estudo de *A La Salida de Lisboa* nos coloca frente à possibilidade de trabalhar numa área de intersecção entre as culturas ibérica e a judaica, pelo que ambas foram amalgamadas no contexto de que ora me ocupo. Fine (2012b, p. 50) considera como uma das marcas primordiais da literatura dos conversos o que chamou de “liminaridade cultural inerente”. Tal liminaridade teria aberto a possibilidade de uma redefinição identitária coletiva (YERUSHALMI, 1992, p. 77).

As conquistas de novos territórios empenhadas nos séculos XVI e XVII e a “descoberta” de outras civilizações impuseram ao Ocidente europeu intensas experiências de alteridade. Essas experiências foram fundamentadas pelas concepções vigentes no período, as quais preconizavam que a sociedade europeia e a religião cristã eram superiores às demais sociedades e religiões. Prevaleciam aí formas aut centradas de relações entre os povos, pelas quais cada sociedade podia se entender como mais virtuosa em relação às demais. Espanha e Portugal foram os reinos em que a atuação do Santo Ofício foi mais pungente. Segundo Novinsky (1996, p. 21), “foi na Espanha e em Portugal, durante a época moderna, isto é, nos séculos XVI, XVII e XVIII, que a Inquisição alcançou seu apogeu”. A Inquisição levaria a dois eventos que se mostrariam decisivos no destino dos judeus ibéricos. O primeiro, a conversão forçada de todos os judeus, sem exceção, ao catolicismo; o outro, a expulsão definitiva em 1497.

Séculos de boa convivência entre judeus e outros grupos na Ibéria teriam feito a conversão teórica ao catolicismo parecer inofensiva em relação ao que mais tarde se mostraria. Além disso, o preconceito aos judeus nos outros países da Europa havia cortado todas as rotas de fuga. Tais fatores se somaram à percepção tácita dos limites fluidos

que mal separavam os judeus dos demais habitantes da península, o que não deixou outra opção a parcela considerável da população judaica que não tornarem-se “judeus em tudo exceto no nome, e cristãos em nada exceto na forma” (ROTH, 2001, p. 32). Segundo Roth (2001, p. 19),

os que se submeteram ao batismo com algum grau de vontade conquanto remoto, foram extremamente poucos. Na maior parte dos casos, não lhes foi sequer permitida a alternativa do martírio. Foram literalmente forçados até à pia baptismal e, declarados cristãos depois de uma mera paródia da cerimônia do batismo. Os que assim foram tratados compreendiam todos os elementos da população judaica – ricos, pobres, eruditos, piedosos e indiferentes.

Depois que a Holanda protestante, por razões ligadas ao empreendimento comercial, os acolheu e permitiu que retornassem ao judaísmo aberto, os marranos se acharam na emergência da ressignificação de sua identidade. Esta tarefa impeliu esse coletivo a situações de conflitos éticos decorrentes do fato do posicionamento dentro do judaísmo normativo⁶ ter sido pleiteado a partir de internalizações de conceitos comuns ao meio ibérico de seu tempo, entre eles o preconceito “racial”, por exemplo. Segundo Kaplan (2000, p. 56), embora haja algumas diferenças entre a concepção separatista dos judeus da diáspora sefardita ocidental e o conceito de pureza de sangue ibérico, na maioria dos casos, o que se tem é uma infinidade de similaridades entre uma e outra coisa. Os criptojudeus expulsos de Portugal no final do século XV “internalizaram certas noções que eram parte do discurso separatista na Espanha e em Portugal, e que os ajudaram a definir sua nova identidade”⁷ (KAPLAN, 2000, p. 58).

Nos tempos do mercantilismo⁸, a disponibilidade para mobilizar recursos a partir de uma população dispersa por todo o mundo, seu vínculo com a Península Ibérica e sua experiência no comércio desta com o Novo Mundo tornaram os judeus uma opção interessante aos olhos dos empreendedores holandeses (KAPLAN, 2000, p. 51). A expulsão dos judeus de Portugal em 1497 viria a calhar à Holanda calvinista, que oferecia uma maior liberdade aos ditos “אנוסים” (*anussim*, forçados) em comparação ao que ocorria nos países católicos no mesmo período, especialmente naqueles em que a Inquisição operava. Amsterdã foi um destino tão frequente dos judeus expulsos da Península Ibérica que ficou conhecida desde o século XVI como a “Jerusalém do Ocidente”. Para Stoutenbeek e Vigeveno (2008, p. 15), “Amsterdã, sem dúvida, tornou-se a maior cidade da diáspora sefaradita”.⁹

Assim, foi num ambiente relativamente libertário, não pátrio, que João Pinto Delgado ajudou a construir a imagem social de um grupo sôfrego por reconstruir um passado judaico perdido partindo de elementos culturais próprios do judaísmo, mas impregnados do catolicismo ibérico de então, como a noção de pureza de sangue.

Foi da cultura letrada que os conversos se serviram a fim de dar vazão às suas aspirações. Segundo Kaplan (1989a, p. 329),

muita informação como as que temos a partir de fontes rabínicas no tocante à emigração dos cripto-judeus da Península Ibérica e seu retorno ao seio do judaísmo pode ser amplamente suplementada por produções literárias da comunidade judeu-portuguesa de Amsterdã no século XVII, particularmente a partir de fontes escritas em espanhol e português.¹⁰

A literatura dos conversos é representativa de processos de reelaboração de heranças culturais. Esta literatura é produzida no seio das sociedades – de cristãos, cristãos novos, hispano judeus e judeus novos¹¹ – que no raiar da modernidade atravessaram um processo ambivalente de resignificação cultural: consciente e ao mesmo tempo inconsciente e mesmo negado, de incorporação aleatória de aportes culturais percebidos como alheios, mas insertos em seu passado cultural (FINE, 2012a, p. 4). Para Fine (2012b, p. 51) os autores cripto-judeus ambicionavam a filiação ao paradigma das letras áureas espanholas. Além disso, os judeus portugueses cultos sabiam ler e escrever em castelhano, o que explicaria o uso do espanhol e do português em suas obras.

Não se pode ignorar o fato de que a presença judaica na Península Ibérica data provavelmente do século III. Tendo resistido à invasão visigoda no início do alto medievo, aos ataques islâmicos cerca de dois séculos mais tarde e às investidas dos almôadas no século X, os judeus ibéricos aprenderam a forjar uma forte identidade peninsular. Por sua antiguidade na região, acreditavam que os eventos a que esta serviu de cenário pertenciam aos judeus. Mais que isso, que os próprios judeus pertenciam a este cenário. Ainda, enquanto além dos Pirineus, durante o período medieval, os judeus eram perseguidos pelas costumeiras acusações de deicídio¹², era comum que na Ibéria eles se defendessem sob a alegação de não serem descendentes dos fariseus que teriam exigido a crucificação de Jesus de Nazaré, pois estariam na Ibéria desde antes do nascimento do Cristo. Podemos supor, por tais argumentos, que havia um forte sentimento de pertença à Ibéria que impregnava o pensamento judaico na península. O fato de os judeus ibéricos terem podido encontrar a palavra ספרד (*Sefarad*) na Bíblia Hebraica apenas recrudescu esta identidade.¹³

O próprio termo “diáspora”, tomado, na historiografia judaica, para designar o espalhamento do povo judeu a partir de sua terra natal, é usado apenas em duas circunstâncias: a dispersão da Judeia e a dispersão da Península Ibérica. Quase um milênio e meio de presença judaica na Ibéria teriam permitido que Espanha e Portugal ganhassem o status de ארץ (Eretz, terra), a ארץ ספרד (Eretz Sefarad, Terra de Sefarad) e atrelariam de modo intenso a identidade judaica à identidade ibérica. O judaísmo de João Pinto Delgado estava, neste caso, necessariamente atrelado à sua identidade ibérica, pelo que a noção da Península Ibérica como a terra dos judeus impregna o texto deste autor. Por esta perspectiva, o uso do espanhol e do português em sua obra seria também sintomático de um esforço por pertencer ao próprio judaísmo.

Assim, grande parte das obras literárias pertencentes ao corpus em questão era destinada a um público culto que pudesse

[...]apreciar a ductibilidade e as realizações estéticas dessas criações e assim assimilaria de modo mais efetivo, e sem dúvida, mais prazeroso, os conteúdos bíblico-religiosos nos quais se pretendia instruí-lo. Além disso, o sincretismo inerente a essas obras, graças ao qual se consegue harmonizar as letras clássicas hispânicas do âmbito cristão com o conteúdo religioso e exegético judaico, exalta o que pode ser uma ambição essencial dos hispano-hebreus descendentes dos conversos e/ou expulsos: a dupla filiação defendida e não anulada. (FINE, 2012b, p. 51).

O autor e sua obra

Nascido em Vila Nova de Portimão, na região do Algarve em Portugal, onde sua família conseguiu grande proeminência social, no ano de 1580, João

Pinto Delgado foi, em certo sentido, um produto da efervescência cultural ibérica que marcou a passagem do medievo à era moderna na península. Neto de um poeta homônimo com quem seria muitas vezes confundido,¹⁴ mudou-se para Lisboa aos vinte anos com o objetivo de prosseguir seus estudos (FINE, 2012a, p. 6-7). Em 1624, João Pinto Delgado viajou a Ruão, na França, a fim de encontrar com seus pais, que se radicaram ali juntamente com outros conversos que haviam fugido da Inquisição portuguesa no ano de 1609. Seu pai, Gonçalo Delgado, tornara-se líder da comunidade safaradita estabelecida naquele local e isto teria oferecido tranquilidade suficiente para que João Pinto Delgado escrevesse alguns de seus poemas mais conhecidos, como *Poema de la Reyna Ester*, *Lamentaciones del Profeta Ieremias* e *Historia de Rut*,¹⁵ e outras pequenas versificações de trechos da Bíblia Hebraica.

João Pinto Delgado incorporou o judaísmo após sua família de cristãos novos ter vivido como criptojudia por algumas gerações, o que propiciou que se nutrisse também do acervo cultural e religioso do catolicismo. Os conversos, todavia, não compuseram um grupo tipologicamente unívoco. Havia aqueles que, uma vez totalmente assimilados ao cristianismo, definiam-se como cristãos. Os deístas recusavam o cristianismo ao mesmo tempo em que eram repelidos pelos rabinos em razão de suas ideias discordantes com o judaísmo normativo. Outros, sincréticos e místicos, desenvolveram muitos e prolíferos estudos cabalísticos. Pinto Delgado, por sua vez, pertence a um quarto grupo, que abandonando seu passado cristão nominal, retornou definitivamente ao judaísmo. Pinto Delgado e seus pares podem ser considerados

[...] o último estágio de uma cadeia de processos traumáticos: a primeira conversão, a expulsão, a nova conversão forçada de 1497, em Portugal, a

perseguição inquisitorial, a conflitiva reconversão ao judaísmo e, de modo geral, as sucessivas migrações, aculturações e dualidades identitárias¹⁶ (FINE, 2012a, p. 2).

Neste contexto, a obra de Pinto Delgado se relaciona tanto ao que aconteceu dentro do judaísmo como é influenciada pelo meio cultural ibérico. A obra de Pinto Delgado pode ser interpretada tanto como uma tentativa de incorporação a um sistema simbólico vigente como forma de expressão da sociedade ibérica cristã quanto uma renovação deste mesmo sistema simbólico, de modo a atender aos seus destinatários judeus.

Ao evocar as histórias do antigo Israel, Pinto Delgado teria atrelado sua própria experiência individual à coletiva do povo judeu. Os versos de *A La Salida de Lisboa* deixam entrever uma tentativa de reelaborar a experiência criptojudáica na Ibéria segundo o glorioso e catastrófico passado do Israel antigo como expresso no *Tanach*.¹⁷ As referências à Torá e aos profetas são abundantes. Além disso, podemos perceber na literatura da diáspora, a lembrança do passado próximo na Ibéria ser evocada pautando-se em elementos internalizados do próprio cenário inquisitorial. Estas relações ajudariam a elaborar o código ético com que se regia a comunidade sefardita de Amsterdã.

Com relação às comunidades de judeus portugueses e espanhóis na Holanda, cabe aqui assinalar que, para Kaplan (1992, p. 81),

se bem que estas comunidades se autodefinem como tradicionais, sua tradição é em todo caso uma tradição inventada, e não herdada. O ex-converso convertido agora ao judaísmo oficial devia preencher de conteúdo sua adquirida fé e delinear os contornos e limites de sua nova identidade.¹⁸

A despeito da rigidez de suas leis, da aparência exterior e da declarada ortodoxia, a idiossincrasia que impregnava o coletivo sefardita de Amsterdã permitiu um dinamismo peculiar com que estes judeus lidavam com questões éticas, proporcionando formas e conteúdos ibéricos cristãos às atividades judaicas na Holanda (KAPLAN, 1992, p. 81).

Segundo Fine (2012a, p. 5), “de modo geral, os autores ibéricos de origem judia buscavam em seus versos um alívio para o sofrimento individual ou coletivo, narravam com admiração as façanhas dos heróis bíblicos ou dos mártires da Inquisição”.¹⁹ Lembramos que para Halbwachs (2003, p. 91), “a lembrança é uma reconstrução do passado com a ajuda de dados tomados de empréstimo ao presente e preparados por outras reconstruções feitas em épocas anteriores e de onde a imagem de outrora já saiu bastante alterada”. Numa segunda instância, podemos perceber na literatura da diáspora, a lembrança do passado próximo na Ibéria ser evocada pautando-se em elementos internalizados a partir do próprio cenário inquisitorial. Ainda segundo Halbwachs (2003, p. 72), “para evocar seu próprio passado, em geral a pessoa precisa recorrer às lembranças de outras, e se transporta a pontos de referência que existem fora de si, determinados pela sociedade”.

O eu lírico em *A La Salida de Lisboa* evoca a experiência inquisitorial contemporânea do autor e de sua família, mas também a funde à vivência coletiva do povo judeu, emergindo como porta voz de uma nação e de sua história, “legitimando assim a experiência conversada da expulsão/conversão forçada como um elo a mais na cadeia diacrônica que configura a consciência histórica do povo judeu” (FINE, 2012b, p. 55).

No Pentateuco, as referências à memória são quase sempre de caráter coletivo. O conceito de aliança entre Deus e o povo judeu como descrita

na Bíblia Hebraica exige a lembrança constante da atuação divina na experiência coletiva de Israel, da qual a celebração de Pêssach, o dia de Shabat e a festa de Purim são apenas alguns dos muitos exemplos.

Em *A La Salida de Lisboa*, o evocar a lembrança do passado bíblico de Israel anula a sucessão temporal, pelo que o tempo torna-se acronológico e retorna-se às mesmas circunstâncias da narrativa bíblica, ou seja, à saída do Egito, à destruição do Templo, ao dilúvio, à expulsão de Jerusalém e à diáspora, entre outras. *A La Salida de Lisboa* é um poema extenso. Tem 172 versos dispostos em 43 estrofes. Neste artigo não é apresentada uma análise de todos os versos do poema. Em vez disso, optou-se por uma seleção de trechos – conquanto assumidamente arbitrária – que dê conta de explicar as relações sobre as quais nos debruçamos nesta análise. Demos voz ao próprio autor:

1 *Aquí está la infame puerta,
la del olivo y la espada
para salir tan cerrada,
y para entrar tan abierta.*

5 *Si en ti la paz se destierra,
no eres del ramo capaz,
porque uno promete paz
y el otro ejecuta guerra.*

9 *Recoge, o nave, a Sodoma;
sólo a su cómplice embarca,
que, como no eres el Arca,
no hay que esperar la paloma.*

17 *Y tú, el más fiero león,
que matas quien no te ofende,
por mano de quien te entiende
tendrás la satisfacción.*

25 *Si nuestro pecado obliga
a sufrir tanto rigor,
considera que el Señor
si disimula, castiga.*

33 *Porque el cielo más se indine,
fabricaste tu palacio
donde diste un breve espacio
para que el cuerpo se incline.*

97 *Y tú, Pueblo que probaste
del Dio la piedosa vara,
vuelve a Quien te ampara,
pues te escucha y no llamaste.*

113 *Y, aunque se alejó de nos
por nuestro error no te asombre,
por que los lejos del hombre
muy cerca son para Dios.*

117 *La diestra se olvida aquel,
Jerusalén, que te olvida!
Falte a sua años la vida
A quien te escoge, o Babel!*

169 *Y, en tanto, entre las tinieblas,
vea el sol de tu verdad;
que a donde todo es maldad,
¿qué puede haber sino nieblas?*

Desde o início, a voz lírica em *A La Salida de Lisboa* situa a si mesma e ao leitor na liminaridade característica dos cristãos novos. “Aquí está la infame puerta” (v. 1) faz referência não apenas à porta física da cidade de Lisboa, onde estava gravado o brasão da Inquisição, ostentando o ramo de oliveira e a espada (v. 2), mas à própria situação conversada marcada pela ambivalência que os teria levado a recrudescer os sentimentos de alienação e

não pertencimento. De fato, uma porta infame, “para salir tan cerrada / y para entrar tan abierta” (vv. 3, 4), emblema de uma situação limítrofe de transposição impossível. Especialmente “para salir tan cerrada” (v. 3) posiciona o eu lírico no terreno exílico do qual não é capaz de sair e ao qual retorna frequente e involuntariamente. Neste caso, a metáfora que faz da porta física da saída de Lisboa a porta emocional e confessional debaixo de cujos umbrais o autor se encontra quebra a barreira entre as ideias comparadas, criando uma nova realidade. A região emocional e confessional fronteira (termo metafórico) arrasta a porta física de Lisboa (termo metaforizado) para o sentido transcendente da angústia, e a transporta para o universo poético que amplia as dimensões relativamente limitadas do universo conceitual, necessariamente mais fixo (CANDIDO, 2009, p. 139).

“Si em ti la paz se destierra” (v. 5) denota a relação dialética que Pinto Delgado estabelece com a conversão forçada ao catolicismo e com a expulsão peninsular, que roubou a paz dos judeus ibéricos e os desterrou de sua *Eretz*, respectivamente. “Recoge, o nave, a Sodoma / sólo a tu cómplice embarca / que, como no eres el Arca / no hay que esperar la paloma” (vv. 9-12), configura uma clara alusão ao juízo de Deus sobre Sodoma, que provocou sua destruição, como à história de Noé, por cuja arca sua família teria sido salva do dilúvio. O eu lírico do poema de Pinto Delgado se dirige, nestes termos, aos próprios judeus novos e reflete a consciência de que sua história se insere na cadeia de processos traumáticos canonizados na Bíblia Hebraica. Na esteira deste padrão, “el más fiero león” (v. 17) seria também parte integrante das metonímias e analogias entre o cristianismo opressor e os inimigos clássicos do povo de Israel descritos na Bíblia Hebraica. O leão, “que matas quien no te ofende” (v. 18), também pode ser identificado co-

mo o reino ibérico de Leão e, conforme a tradição judaica, como uma metáfora para o reino da Babilônia, segundo a leitura do quarto capítulo do livro do profeta Daniel. Antes da diáspora do ano 70 da era comum, o dito cativo da Babilônia²⁰ foi o acontecimento mais marcante na história judaica em termos de exílio e estaria, por isso, atrelado ao cativo da terra de *Sefarad*. Na antiguidade, os “da linhagem real e dos nobres” (Daniel 1: 3) de Israel teriam sido os primeiros a serem levados à Babilônia. Da mesma maneira, Pinto Delgado identificou-se e aos seus com os nobres do antigo Israel, que igualmente haviam vivido situações semelhantes, como a mudança abrupta de costumes e identidade.

“Si nuestro pecado obliga / a sufrir tanto rigor” (vv. 25-26) ecoa uma noção recorrente no *Tanach*, segundo a qual os pecados do povo são a causa do exílio e do sofrimento. Sobre o exílio na Babilônia, teria lamentado o profeta Daniel: “Sim, todo o Israel transgrediu a tua lei, desviando-se, para não obedecer à tua voz. Por isso a maldição, o juramento que está escrito na lei de Moisés, servo de Deus, se derramou sobre nós, porque pecamos contra ele.” (Daniel 9: 11). “No te olvides del lugar / donde holocausto ofrecías” (vv. 109-110); “por nuestro error” (v. 114); e os versos “Y tu, Pueblo, que provaste / de Dio la piedosa vara / vuelve, vuelve a Quien te ampara / pues te escucha y no llamaste.” (vv. 97-100) configuram também o processo de autoculpabilização levado a cabo por Pinto Delgado em seu poema. Mas principalmente, não podemos desconsiderar estes versos como sintomáticos da internalização da acusação de heréticos e deicidas tão comumente feita pelos prelados ibéricos. Também, os judeus que se esforçavam para encontrar meios de praticar sua religião eram heroificados e, neste sentido, a experiência criptojudia ecoava as histórias da rainha Ester²¹ e do profeta Daniel.

Igualmente, a restauração dos valores morais judaicos e a consequente volta à terra ancestral passam, necessariamente, pela obediência aos preceitos bíblicos mediante a lembrança sistemática de eventos do passado israelita, como o êxodo do Egito e a destruição do Templo e de Jerusalém, isto é, exercícios da lembrança coletiva do povo judeu. Tais analogias faziam do passado de Israel uma estrada que Pinto Delgado podia seguir a partir de balizas formadas pelas experiências individuais de seu presente. Por sua vez, suas experiências individuais estavam atreladas à trama da memória coletiva da qual seus pares igualmente participavam e para quem a Ibéria havia se tornado uma extensão da Terra Santa.

Ainda seguindo o padrão de abordagem que hiperboliza negativamente o cristianismo, o “palacio” (v. 34) fabricado “para que el cuerpo se incline” (v. 36) seria uma referência à Igreja Católica Romana e caracterizaria, neste caso, uma clara depreciação da religião cristã pelo paralelismo com os reinos idólatras da Antiguidade, possivelmente a própria Babilônia. Como admoestação de si mesmo a fim de não incorrer novamente nos pecados que teriam como resultado inevitável o cativo, temos os versos 117-120: “¡La diestra se olvida aquel / Jerusalén, que te olvida! / ¡falte a sus años la vida / a quien te escoge, o Babel!”. Trata-se de um intertexto de Salmos 137: 5, 6: “Se eu me esquecer de ti, ó Jerusalém, esqueça-se a minha direita da sua destreza. Apegue-se-me a língua ao paladar; se não em lembrar de ti, se não preferir Jerusalém à minha maior alegria.”

No entanto, a despeito de seu caráter aparentemente redentor, o poema parece não deixar entrevermos o espectro da salvação religiosa ou qualquer “acolhimento no sagrado” (FINE, 2012b, p. 57). O paradoxo pode ser representado na estrofe final do poema, que explicita a situação de desam-

paro social e emocional do autor e de seus pares: “Y, en tanto, entre las tinieblas / vea el sol de tu verdad / que abonde todo es maldad / ¿qué puede haber sino nieblas?” (vv. 169-172). Esta estrofe inicia-se com um intertexto extraído do livro de Jó, em que a dialética entre o sofrimento e a redenção é significada a partir do simbolismo das trevas e do Sol. No livro de Jó, Deus “fala ao sol, e ele não sai; sela a luz das estrelas” (Jó 9: 7) e “revela as profundezas das trevas, e traz à luz a sombra da morte” (Jó 12: 22). Estes versos, como os que encerram o poema de Pinto Delgado, sugerem escuridão, lugubridade e conflito, reafirmando a situação do coletivo converso, em cujo horizonte não havia “se não nevoeiros”.

A La Salida de Lisboa foi escrito em Amsterdã, quando seu autor já se encontrava na circunstância de judeu livre e integrado a uma comunidade judaica próspera e reconhecida. Mesmo assim, este poema afirma continuamente a situação social liminar do judeu novo. O amálgama entre presente e passado, a defesa do pertencimento, a um só tempo, à Ibéria e ao judaísmo (ainda que pelas diretrizes da Inquisição isso configurasse um oxímoro) e o esforço por se identificar com os rótulos de ambas as culturas sugerem fortemente que a identidade sefardita durante o período barroco na Holanda era construída sobre a região fronteira significada por Pinto Delgado em *A La Salida de Lisboa*.

Afirmam-se, em *A La Salida de Lisboa*, paralelismos entre acontecimentos ligados à Inquisição e acontecimentos ligados ao passado trágico-heróico de Israel. Esta estrutura trata de produzir a ilusão da existência de certo equilíbrio de justiça histórica, pelo que o restabelecimento e a prosperidade dos sefarditas na Holanda dariam conta de redimir o horror da Inquisição e o trauma da expulsão ibérica.

Neste poema, o passado bíblico de Israel é continuamente trazido à tona como forma de legitimar ou compreender o trauma da Inquisição bem como as circunstâncias sociais contemporâneas do autor. A religiosidade judaica, não obstante muitas vezes inventada ou idealizada, teria servido de esteio à contrução de uma nova identidade que fosse capaz de acomodar dentro de si o coletivo converso do qual João Pinto Delgado era parte.

NOTAS

1 Muitos dos judeus expulsos da Península Ibérica eram denominados “gente de nação” ou “homens de nação”, por defenderem, a um só tempo, uma reintegração oficial à nação judaica e o pertencimento às nações ibéricas. Ver Bodian (1994, p. 48-76) e Yovel (2009, p. 209-224).

2 No corpo do texto as citações literais aparecerão sempre em português, fruto da tradução do autor deste artigo, mas serão apresentadas em seu idioma de origem em notas de rodapé: “el posicionamiento y ejercicio confesional de los autores del corpus estudiado, tiene ciertamente un valor investigativo cuya relevancia debería determinarse a partir del estudio textual y no a la inversa”.

3 Segundo a teoria mais divulgada, a palavra *marrano*, embora já há algum tempo dotada de um “duradouro poder de romance” (ROTH, 2001, p. 37), é um velho termo ibérico medieval que designa porco (*marrã*, em português arcaico), aplicado originalmente aos primeiros conversos de modo depreciativo em função de sua aversão ao animal. É possível, porém menos provável, que esta palavra provenha da junção dos termos hebraicos מר (mar, amargurado, triste) e אנוס (anus, forçado).

4 Considerado por muitos o maior poeta criptojudeu de seu tempo, Miguel Levi de Barros escreveu vários poemas, sonetos e panegíricos. Após ter viajado para o norte da África, Itália, França, Países Baixos e para a ilha de Tobago, na América Central, encontrou abrigo da opressão inquisitorial junto à comunidade sefaradita de Amsterdã, assim como João Pinto Delgado.

5 Natural da província da Beira, em Portugal, este médico,

filósofo e escritor criptojudeu viveu em Amsterdã, onde escreveu algumas de suas obras importantes antes de sua morte em Verona, Itália.

6 A religião judaica não tinha no século XVII – como não tem atualmente – um órgão central que a regulamentasse. Ao mencionar o “judaísmo normativo”, refiro-me tão somente ao conjunto de convenções estabelecido mediante o consenso rabínico geral pautado na Bíblia Hebraica e no Talmud.

7 “internalise certain concepts that were part of the separatist discourse in Spain and Portugal, concepts that helped them to define their new identity”.

8 Ao fazer uso deste termo, não me refiro estritamente ao conjunto de ideias e práticas econômicas vigente nos séculos XVI e XVII, mas ao predomínio do espírito mercantil na Península Ibérica, que preconiza o sustento subordinado ao comércio. Sobre a dinâmica do espírito mercantilista português, ver Holanda (2003).

9 “Amsterdam, with no doubt, was to become the major city of the Sephardi diaspora”.

10 “Such information as we have from rabbinical sources regarding the emigration of crypto-Jews from the Iberian peninsula and their return to the bosom of Judaism can be materially supplemented from literary productions of the Portuguese community of Amsterdam in the seventeenth century, in particular from sources written in Spanish and Portuguese”.

11 Utilizarei aqui o termo “judeus novos”, também utilizado por Kaplan (1989a) e Fine (2012b) para designar os conversos que retornaram à prática do judaísmo fora da Península Ibérica.

12 A noção de que os judeus crucificaram Jesus era bastante comum junto à cristandade no Ocidente medieval. Em diversas ocasiões, esta acusação serviu de alibi para incursões em guetos e sinagogas, bem como para perseguições e assassinatos perpetrados contra os judeus em muitos lugares da Europa. Ver Trachtenberg (1983).

13 Obadias 20. As citações bíblicas utilizadas neste artigo correspondem à Edição Contemporânea traduzida por João Ferreira de Almeida (2002).

14 João Pinto Delgado, o avô, foi jurista, economista e poeta e se envolveu na administração governamental. Sua habilidade administrativa teria proporcionado certa tolerância à sua família em terras portuguesas antes de ser definitivamente expulsa em 1497.

15 DELGADO, João Pinto. *Poema de La Reina Ester. Lamentaciones del Profeta Ieremias. Historia de Rut, y varias Poesías*. Rouen: David du Petit Val, 1627. Edição facsimilada, com introdução de Révah, I. S. Lisboa: Institut Français au Portugal, 1954.

16 “el último eslabón de una cadena de procesos traumaticos: el de la primera conversión, la expulsión, la nueva conversión forzada de 1497, en Portugal, la persecución inquisitorial, la conflictiva reconversión al judaísmo, y de modo general, las sucesivas migraciones, aculturaciones y dualidades identitarias”.

17 Acrônimo formado pelas palavras *Torá* (Pentateuco), *Neviim* (profetas) e *Ketuvim* (escritos); designa a Bíblia Hebraica.

18 “si bien estas comunidades se autodefinen como tradicionales, su tradición es en todo caso una tradición inventada y no heredadalo. El ex-converso convertido ahora al judaísmo oficial debía llenar de contenido a su adquirida fe y delinear los contornos y límites de su nueva identidad.

19 “De modo general, los autores ibéricos de origen judia buscaban em sus versos un alivio para el sufrimiento individual o colectivo, narraban con admiración las hazañas de los héroes bíblicos o de los mártires de la Inquisición”.

20 O chamado Cativo Babilônico designa o período de exílio após a série de três deportações em massa dos judeus do antigo Reino de Judá para a Babilônia, empenhadas pelo Rei Nabucodonosor II, da Babilônia, entre 598 e 582 a.e.c.

21 A história da rainha Ester, que teria escondido sua extração judia do rei Assuero, tendo-a assumido em momento oportuno, é tema do *Poema de la Reyna Ester*, também de Pinto Delgado.

REFERÊNCIAS

BARTON, John. *Reading the Old Testament: Method in Biblical Study*. Lousville: Westminster John Knox Press, 1996.

BRAUDEL, Fernand. *Escritos sobre a História*. Tradução de Jacó Guinsburg e Tereza C. Silveira da Mota. São Paulo: Perspectiva, 2005.

CANDIDO, Antônio. *O Estudo Analítico do Poema*. São Paulo: Humanitas, 2009.

CARROLL, James. *A Espada de Constantino: A Igreja Católica e os Judeus*. Tradução de Renato Pompeu. Barueri: Manole, 2002.

CHARTIER, Roger. *Cultura Escrita, Literatura e História*. Tradução de Maria Manuela Galhardo. Porto Alegre: Artmed, 2000.

DELGADO, João Pinto. “A la salida de Lisboa”. In: OELMAN, Timothy (ed.). *Marrano Poets of the XVIIth Century*. Toronto: Associated University Press, 1982, pp. 54-64.

EAGLETON, Terry. *Teoria da Literatura: Uma Introdução*. Tradução de Waltensir Dutra. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

FAUR, José. *In the Shadow of History: Jews and Conversos at the Dawn of Modernity*. Albany: State University of New York Press, 1992.

FINE, Ruth. “A la salida de Lisboa” de João Pinto Delgado: un poema y un autor fronterizos. Jerusalém: Hebrew University of Jerusalem, 2012a.

_____. “Em torno da literatura dos “judeus novos” hispano-portugueses: o caso de João Pinto Delgado”. Tradução de Lucie Didio. *WebMosaica*; Revista do Instituto Judaico Marc Chagall. v.4 n. 2, pp. 49-60, 2012b.

_____. “Reflexiones en Torno a la Literatura de Conversos: un caso de hibridismo aurisecular”. In: CEBALLOS, René; GRONEMANN, Claudia (eds.). *Hybridity, Transmedialité, Transuculturalidad*. Hildesheim/Zurich/Nova Iorque: Georg Olms Verlag, 2010a.

_____. *La Literatura de Conversos Después de 1492: Autores y Obras en busca de un discurso crítico*. Jerusalem: Hebrew University of Jerusalem, 2010b.

GINZBURG, Carlo. *O Queijo e os Vermes*. Tradução de Maria Betânia Amoroso. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

HALBWACHS, Maurice. *A Memória Coletiva*. Tradução de Beatriz Sidou. São Paulo: Centauro, 2006.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

KAPLAN, Yosef. *An Alternative Path to Modernity: The Sephardi Diaspora in Western Europe*. Leiden: Brill, 2000.

_____. *La Diáspora Judeo-Española-Portuguesa en el Siglo XVII: Tradición, Cambio y Modernización*. Jerusalem: Hebrew University of Jerusalem. Manuscripts nQ10, p. 77-89, Jan. 1992.

_____. *From Christianity to Judaism: The Story of Isaac Orobio de Castro*. Nova York: Oxford University Press, 1989a.

_____. Political Concepts in the World of the Portuguese Jews of Amsterdam during the Seventeenth Century. In: KAPLAN, Yosef; MÉCHOULAN, Henry; POPKIN, Richard. (eds.). *Mensasseh Ben Israel and his World*. Leiden: Brill, 1989b.

LE GOFF, Jacques. *História e Memória*. Tradução de Irene Ferreira, Bernardo Leitão e Suzana Ferreira Borges. Campinas: Editora da UNICAMP, 1990.

NOVINSKY, Anita. *A Inquisição*. São Paulo: Brasiliense, 1996.

POLIAKOV, Léon. *De Maomé aos Marranos*. Tradução de Ana M. Goldberger Coelho. São Paulo: Perspectiva, 1984.

RÉVAH, Israel S. Autobiographie d'un Marrane: Édition partielle d'un manuscrit de João (Moseh) Pinto Delgado. *Revue des Études Juives*, 1961.

ROTH, Cecil. "An Elegy of João Pinto Delgado on Isaac de Castro Tartas" In: *Revue des Études Juives*. Paris, n. 121, p. 355-366, 1962.

_____. *História dos Marranos*. Tradução de José Saraiva. Porto: Livraria Civilização, 2001.

STOUTENBEEK, Jan; VIGEVENO, Paul. *Jewish Amsterdam*. Zutphen: KM Publishers, 2008.

TRACHTENBERG, Joshua. *The Devil and the Jews: The Medieval Conception of the Jew and Its Relation to Modern Anti-Semitism*. Philadelphia: The Jewish Publication Society, 1983.

YERUSHALMI, Yosef Hayim. *Zakhor: História Judaica e Memória Judaica*. Tradução de Lina G. Ferreira da Silva. Rio de Janeiro: Imago, 1992.